



**You have downloaded a document from  
RE-BUS  
repository of the University of Silesia in Katowice**

**Title:** [Ciało jako otwarta granica. Perspektywa rozumienia prawa Kościoła oraz jego wybranych instytucji - recenzja]

**Author:** Andrzej Pastwa

**Citation style:** Pastwa Andrzej. (2017). [Ciało jako otwarta granica. Perspektywa rozumienia prawa Kościoła oraz jego wybranych instytucji - recenzja]. "Prawo Kanoniczne" (nr 4 (2017), s. 165-182)



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIwersYTET ŚLĄSKI  
W KATOWICACH



Biblioteka  
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki  
i Szkolnictwa Wyższego

**Ks. Andrzej Wójcik, *Ciało jako otwarta granica. Perspektywa rozumienia prawa Kościoła oraz jego wybranych instytucji*, Wydawnictwo „Unum”, Kraków 2016, ss. 286.**

Problematykę monografii wyznaczają – umieszczone, niczym klamra spinająca, na początku i na końcu – dwie ważne, immanentne w systemie prawa Kościoła, tezy teologicznej doktryny: eklezjologiczna i antropologiczna. Teza pierwsza: „Kościół jest ikoną Trójcy i w sobie zawiera obraz Boga jednego i troistego” (s. 16) – wprost odwołuje się do myśli wybitnego teologa kard. Gottfrieda Daneelsa (G. Daneels, *Una ecclesiologia de comunión...*, s. 727). Teza druga: „Wierny [...] nie jest przedmiotem, ale podmiotem prawa” (s. 231), w sposób oczywisty nawiązuje do słynnej frazy Kodeksu Prawa Kanonicznego *salus animarum [...] in Ecclesia suprema semper lex esse debet* (KPK, kan. 1752); zabieg tyleż efektowny, co instruktywny – jeśli zważyć, że cytowane zdanie wieńczy dyskurs badawczy rozprawy, podobnie jak maksyma, rekapitulująca treść *canones* w kodyfikacji Jana Pawła II.

Z tak zakreślonego (ogólnie) horyzontu badań przebija dojrzałe rozumienie prawa, ujmowanego jako *diaconia*. W rzeczy samej, niniejsze, zakorzenione w Objawieniu i „niesione” przez całą Tradycję chrześcijańską personalistyczne (!) kryterium, każe – w oryginalnym porządku prawnym określonym przez Miłość-*Communio* Osób Boskich (*ius Ecclesiae*) – widzieć posługę Biskupa Rzymu i zjednoczonych z nim biskupów (sprawujących kościelną *sacra potestas* wedle paradygmatu synodalności i współodpowiedzialności) jako „służbę w prawdzie i miłości (*caritas*) w celu budowania Ciała Chrystusa” (Jan Paweł II, *Przemówienie do Roty Rzymskiej*, 17 II 1979). Chodzi o diakonię, która przybiera konkretny kształt dynamicznej posługi na rzecz, wpisanego w ontologię i egzystencję człowieka ochrzczonego, wzrostu duchowego osoby/komunii osób – zawsze i niezmiennie, ku coraz lepszemu rozpoznaniu przez *personae in Ecclesia* własnego „miejsca” w komunijnej rzeczywistości Kościoła.

Taki też sygnał „wysyła” Autor, gdy zaraz na początku rozprawy ujawnia czytelnikowi podstawowe źródło inspiracji (również „narzędzie badawcze”) w planowaniu i realizacji badań – a jest nim Jana Pawła II teologia ciała. Jak czytamy we Wstępie, „biograf polskiego papieża George Weigel, powołując się na swoją rozmowę z biskupem Angelo Scolą, stwierdza, że »każda teza teologii – Bóg, Chrystus Trójca Święta, łaska, Kościół sakramenty – może

być teraz postrzegana w nowym świetle, jeśli teologowie dokładnie przeanalizują głęboki personalizm zawarty w teologii ciała Jana Pawła II” (s. 9).

Konsekwencję teologa-kanonisty, hermeneuty poszukującego (już tu powiedzmy: z pełnym powodzeniem) adekwatnej metody – klucza do zgłębienia osobocentrycznych podstaw prawa kościelnego, dobrze oddaje finalna konkluzja: „[W adekwatnym – A.P.] eklezjologicznym kontekście Kościoł nie tyle *narzuca* swoją jurysdykcję na sposób przychodzącej struktury, obejmującej obiektywnie wszystkich według najczęściej terytorialnego kryterium, ile *zwołuje*. Nie tyle *tworzy* swoje terytorium i zakres władzy, ile zakorzenia się tam gdzie jest człowiek, przychodząc jako dar *communio*. W tej perspektywie jaśniej można zrozumieć znaczenie słynnej soborowej afirmacji (*Lumen gentium*, nr 32) o fundamentalnej równości wszystkich członków Kościoła, która ontologicznie uprzedza wszelkie kolejne dywersyfikacje. Wierny, który przez Kościół i w Kościele zyskuje swoją tożsamość, uprzedza w tym kontekście władzę, która mu służy. Nie istnieją w Kościele posługi, które byłyby sprawowane *spoza* wspólnoty, ponieważ znajdują swoją rację bycia wyłącznie wewnątrz niej. Jest to władza bez dominacji, choć woła o posłuszeństwo” (s. 228-229).

Mocno uwydatnioną w planowaniu (i realizacji) badań optykę eklezjologiczną i antropologiczną Autor umiejętnie rozszerza o przedmiotowe konteksty: chrystologiczny i pneumatologiczny, podkreślając ze znanstwem epistemologiczno-metodologiczny priorytet hermeneutycznych odniesień „do źródła tajemnicy Kościoła, jaką jest tajemnica Trójcy świętej” (s. 15). Wszak chodzi tu – jak pisze jeden z polskich teologów, prezentujących pokrewną postawę metodologiczną – o dobro „konkretnego człowieka widzianego z perspektywy pełni chrześcijańskiej prawdy wiary, wyznaczonej przez swój chrystologiczno-pneumatologiczny (kategorialno-transcendentalny) fundament. [...] [Właśnie konkretny człowiek – A.P.] – w swym związku z Chrystusem i jego *Pneuma* – jest pierwszym przedmiotem badań nad objawieniem. To pierwszeństwo wyznacza metodę. Absolutna ważność i ostateczność należą się Trójjedynemu Bogu, który daje siebie rozpoznać »we wnętrzu człowieka« objętego objawieniem i przez nie kategorialnie przemienionego »na obraz Boży«” (R.J. Woźniak, *Różnica i tajemnica...*, s. 18).

Należało się spodziewać, że w szczegółowym planowaniu – z rozmachem godnym wytrawnego eksperta w dwóch dziedzinach: teologii i prawa kanonicznego – roztrząsania ważkiej (wręcz: fundamentalnej) problematyki sygnowanej podtytułem: *Perspektywa rozumienia prawa Kościoła oraz jego wybranych instytucji*, niemało miejsca Autor zechce poświęcić zagadnieniu

metod badawczych. Tak się też stało. Już samo zdanie ze Wstępu: „w niniejszej dysertacji zostanie zastosowana wyżej scharakteryzowana „metoda [l. poj. – A.P.] kanonisty” (s. 7), zdradza w pełni świadomy wybór adekwatnej (i optymalnej) metody naukowej, wypracowanej przez Eugenia Corecca (najwybitniejszego ucznia Klausa Mörsdorfa), którą najkrócej wyraża sentencja: *lex canonica* stanowi *ordinatio fidei*. Ale Autor nie poprzestaje na zasygnalizowaniu takiego, a nie innego wyboru (np. w prostym powołaniu się na autorytet wymienionego kanonisty). Rzetelność i uczciwość badawcza każe mu w szerszym wywodzie (na niemal dwóch stronach) uzasadnić, że w przyjętej metodzie raz przeważać będzie myślenie bardziej teologiczne, innym razem myślenie bardziej jurydyczne; i co istotne – tego ostatniego nie da się odseparować od pierwszego. Wywód ten zostaje podsumowany trafną i wartą przytoczenia puentą: „normy kodeksowe nie są jedynie wynikiem przełożenia soborowej eklezjologii na język prawa. Nie mogą, będąc zwieńczeniem kodyfikacyjnego wysiłku, pozostawać w zamkniętej wyłącznie metodologicznie czysto „prawnej” perspektywie. Owo *wyrażanie* [soborowego obrazu Kościoła – A.P.] i *odniesienie* nieustannie pozostaje dla kanonisty fundamentalną perspektywą jego metodologii. Jej dwukierunkowość to ruch prawodawczy od misterium jako substancji teologicznej ku normie, a także ruch od normy poprzez wykładnię oraz adekwatną aplikację ku misterium” (s. 7).

W tym kontekście, tytułowe pojęcie „otwarta granica”, zakotwiczone w Jana Pawła II teologii ciała, programowo przeciwstawiające – w opisie podstawowego w pracy układu odniesień: Kościół powszechny-Kościół partykularny – relacji ostrego rozgraniczenia hierarchicznego, relację perychoretyczną (wzajemnej immanencji), stanowi trafnie dobrany klucz hermeneutyczny (czy, jak tłumaczy Autor, „metodologiczny punkt odniesienia” – s. 242) do realizacji założonego celu badań. A jest nim nowe (nowatorskie) spojrzenie na prawne ujęcie tajemnicy Kościoła i jego wybranych instytucji. Osadzenie badań na solidnej bazie źródłowej i starannie dobranej literaturze, głównie obcojęzycznej (*nota bene* szkoda, że na temat źródeł i literatury czytelnik nie uzyskuje dostatecznego objaśnienia we Wstępie), tudzież wyraźna dbałość w analizach o zintegrowanie pojedynczych segmentów z całością przedmiotowej doktryny (dzięki konsekwentnemu stosowaniu metody oglądu integralnego) – wszystko to razem przełożyło się na oryginalny rezultat w postaci cennego opracowania, nie mającego w przedmiotowym zakresie odpowiednika, ani w polskim ani zagranicznym naukowym piśmiennictwie. Jak wartościowe okazało się przyjęcie

takiego, a nie innego instrumentarium badawczego (by nie użyć nazbyt często stosowanego w pracy terminu „perspektywa” – zob. przykładowo s. 138), niech świadczy wcale nie przesadzona opinia samego Autora, podsumowująca wyniki badań: „Jest [ona – A.P.] tą perspektywą badawczą, która nie pozwala kanoniście na ujmowanie prawa Kościoła w zniekształcającym je pozytywistycznym i woluntarystycznym kluczu, separującym w konsekwencji kanonistykę od eklezjologii i antropologii teologicznej” (tamże).

W końcu warto pokrótce odnieść się do głównego tytułu monografii: „Ciało jako otwarta granica...”. I tu nie ma wątpliwości: nader istotnym osiągnięciem Autora jest uchwycenie oraz szczegółowy opis – z precyzyjną egzemplifikacją wniosków teologicznodogmatycznych, teologicznoekumenicznych oraz teologicznoprawnych (w wybranych relewantnych obszarach prawa Kościoła) – fenomenu ciała jako granicy (otwartej) w „teologii ciała” Jana Pawła II. Ale to nie wszystko. Ów oryginalny koncept został w opracowaniu przekonująco interpolowany w płaszczyznę eklezjologii (źródła niezbędnych założeń dla tytułowych instytucji *ius constitutum Ecclesiae*) z wydatnym udziałem, znakomicie nadającej się do recepcji, inspirującej myśli Josepha Ratzingera/Benedykta XVI. Autor bezbłędnie uchwycił zbieżność przedmiotowych idei teologicznej antropologii św. Jana Pawła II z równie instruktywnymi ideami eklezjologii (uwypuklającymi identyczność: *ecclesiologia „communio”* i *ecclesiologia eucharistica*) jego następcy na stolicy Piotrowej. W istocie, dopiero zbudowanie takiego „pomostu” w pełni uwiarygodnia – co ważne, również w płaszczyźnie prawnej – brzmienie tytułu głównego: „Ciało jako otwarta granica”. Znamienny w tym względzie pozostaje fragment pracy podsumowujący jednostkę tematyczną „Otwarta granica Ciała Chrystusa”: „»To jest Ciało moje za was wydane«, ustanawiając jednocześnie Eucharystię i Kościół, ustanawia także prawo, które zarówno wskazuje na granicę, jak i w tymże wskazaniu ją otwiera. Wyznacza także najbardziej fundamentalny kontekst tworzenia i wykładni prawa, które muszą mieć zawsze na względzie ową współzależną jednoczesność rozgraniczenia podmiotów oraz ich perychoretyczną wzajemność” (s. 54).

Książka, licząca 286 stron, składa się ze Wstępu (s. 5-14), trzech rozdziałów (s. 15-231), Podsumowania (s. 233-243), Objaśnienia skrótów s. 245-246), Bibliografii (s. 247-268) Summary (streszczenia w języku angielskim – s. 269-279) oraz Spisu treści – w języku polskim (s. 281-286). Struktura całości została przez Autora przedstawiona i uzasadniona we Wstępie, zredagowanym wedle przyjętych zasad. Jak to już zaznaczono, mocną stroną planowania badań jest tu precyzyjnie wytyczona – logiką kolejnych, spójnych

kroków badawczych (jedna uwaga: nietrafnie użyty na s. 10 zwrot „przeskok metodologiczny” może sugerować coś zgoła odmiennego) – metodologia badań. Wolno w tym miejscu wspomnieć o pewnych niedoskonałościach. Owszem, sygnalizowany już brak ukazania dotychczasowego stanu badań w obszarze zakreślonym tytułem rozprawy (i co za tym idzie – niedostatek ustosunkowania się Autora do literatury przedmiotu) niwelują odsyłacze do dorobku naukowego wybitnych autorytetów: teologii – Jana Pawła II i Josepha Ratzingera (nie licząc nawiązań do Jana Pawła II teologii ciała, tylko temu Autorowi zechciał Autor poświęcić uwagę – s. 10-12), a także kanonistyki – Klausa Mörsdorfa, Eugenia Corecca, Antonia Marí Rouca Vareli, Remigiusza Sobańskiego i Libera Gerosy (przedstawiciele szkoły monachijskiej) oraz Javiera Hervady i Carlosa José Errázuriza Mackenny (przedstawiciele szkoły pampeluńskiej). Jednak niwelują niewystarczająco, bo czytelnik może się jedynie domyślać mniejszego czy większego wpływu na prezentowane w pracy koncepcje Autora idei ekspertów-znawców przedmiotu – przykładowo, „docenionych” większą liczbą pozycji w Bibliografii profesorów Uniwersytetu Nawarry: Pedra Rodrígueza Garcíi czy Antonia Viany (pierwszy – teolog, drugi – kanonista). W tym kontekście wypada dodać, że zauważalnym brakiem jest niezamieszczenie w monografii indeksu osobowego (ów indeks jest dziś standardem w tego typu poważnych monografiach naukowych).

Struktura rozprawy jest przejrzysta. Liczne jednostki tematyczne każdego z trzech rozdziałów – wobec paradygmatycznie „zdefiniowanego” układu treści: przesłanki antropologiczne i eklezjologiczne – wnioski prawne (z wyraźną dbałością o zachowanie równowagi kompozycji, a mianowicie symetrii między rozdziałami i wewnątrz rozdziałów) – dobrze komunikują kolejne kroki badawcze.

Już wstępna zapowiedź układu treści z wyraźnie zarysowanym celem badawczym („tytułowe odczytanie prawa Kościoła w perspektywie fenomenu antropologicznego oraz eklezjologicznego” – s. 12), z uwypukleniem podstawowej roli „narzędzia” metodologicznego: Jana Pawła II teologii ciała (z jasno przypisaną funkcją fenomenu „ciało”: „aby stał się jak najbardziej adekwatnym punktem odniesienia dla analogii eklezjologicznych oraz formułowania konkluzji kanonistycznych” – s. 13), aż nadto wyraźnie świadczą o tym, że Autor dobrze przemyślał konstrukcję pracy. Bardzo szczegółowa – i dodajmy: trafiona – intytulacja kolejnych etapów autorskiego dyskursu daje podstawy do stanowczej konstatacji, że całość badań została w sposób

„programowy” podporządkowana realizacji ich głównego celu, zapisanego w tytule monografii.

Co należy podkreślić – tak jak poszczególne rozdziały pozostają w logicznym i merytorycznym związku z tematem, tak też zakończenie („Podsumowanie”) koreluje z tezą badawczą sformułowaną we Wstępie. Szkoda tylko, że Autor nie zdecydował się na podniesienie waloru poznawczego prezentowanego studium wprowadzeniami do poszczególnych rozdziałów; można się też było pokusić o zwięźcenie każdego z nich – choćby zwięzłym, ale treściowo kompletnym – podsumowaniem.

Przedstawione wcześniej krytyczne uwagi są marginalne w porównaniu z merytorycznymi walorami rozprawy, które należy ocenić wysoko. Podstawowym osiągnięciem Autora jest udana weryfikacja oryginalnej (hipo)tezy, że ciało/Ciało rozumiane (w ujęciu integralnym, według klucza antropologiczno-eklezyjologicznego) jednocześnie jako granica i tworzywo komunii/Komunii, czyli tytułowa „otwarta granica” – pozwala wypracować „punkty odniesień” dla adekwatnej odslony teologicznego fundamentu relacji w Kościele. Ów zabieg, dobrze zaprojektowany i zrealizowany w autorskim dziele, istotnie stanowi „bezpośrednie źródło wniosków kanonistycznych” (s. 10).

Warto podkreślić, że Autor badań prezentuje umiejętność dociekliwych, a w niektórych odsłonach – odważnie krytycznych analiz. Operując dobrym warsztatem naukowym, czyni właściwy użytek z optymalnie dobranych źródeł i literatury (w tej ostatniej, nie przesadnie rozbudowanej, zauważono tylko jedną, acz niezrozumiałą, bo jeszcze powtarzaną w przypisach nieścisłość: J. Erranz – na s. 257, to naprawdę Julián Herranz, były przewodniczący Papieskiej Rady ds. Tekstów Prawnych, wcześniej profesor Uniwersytetu Nawarry). Odnotować wypada równowagę między korzystaniem z dorobku innych a samodzielnym formułowaniem sądów i ocen (gwoździ ścisłości należy zaznaczyć, iż stosunkowo rzadkie przywoływanie nazwisk w głównym toku narracji – co dotyczy częściowo teologów, lecz przede wszystkim kanonistów – łatwo rozmywa linię demarkacyjną: oryginalna myśl własna – myśl zaadoptowana). Merytoryczną wartość pracy podnosi dokumentowanie prowadzonego dyskursu starannie sporządzonymi przypisami.

Personalistycznie postrzegane „ciało” – pierwszy wyznacznik tożsamości osoby, w znaczeniu autonomii i podmiotowości człowieka – stanowi granicę określającą podmiot prawa. A skoro owo ciało „przenosi w widzialność świata odwiecznie ukrytą w Bogu tajemnicę” (Jan Paweł II), to szczególnie w odpowiedzi domaga się najpierw pytanie, jak tajemnica Trójjedynego Boga spełnia się w rzeczywistości ludzkiej (tu: „trynitarna perychoreza”



słusznie podpowiada Autorowi identyfikowanie tożsamości Osób Boskich wedle paradygmatycznej „granicy”; ta ostatnia bowiem wskazuje nie tyle na podzielność, ile na jedność, czyli archetypowe /gr. *archetypon* – pierwowzór/ „otwarcie” na Komunię/komunię). O ile zaś osoby ludzkiej nie można zrozumieć bez Chrystusa, bo tylko On „*objawia człowieka człowiekowi*” – wedle znakomitego ujęcia pierwszej encykliki Jana Pawła II (RH 10; *nota bene* trudno zrozumieć nieobecność *Redemptor hominis* wśród źródeł rozprawy), o tyle tajemnica Wcielenia i Odkupienia winna stanowić główny (!) teologicznoantropologiczny (teologia „obrazu Bożego”) i eklezjologiczny („Ciało Chrystusa” jako podstawowy model Kościoła) punkt odniesienia dla przedmiotowych badań.

Z tymi – warto to podkreślić: słusznymi – założeniami przystępuje Autor do realizacji tematu I rozdziału (s. 15-85), zatytułowanego „Od Trójcy Świętej poprzez ciało do prawa Kościoła”. Identyfikacja tytułowej „otwartej granicy” w Trójjedynym Bogu (tu nawiązanie do Klemensa Aleksandryjskiego wypadło opatrzyć odnośnikiem do tekstu źródłowego) – dzięki konsekwentnie aktualizowanej metodzie dwutorowego dyskursu: „od misterium... ku normie” (ze stosunkowo częstą zmianą wektorów) – dość szybko przynosi pierwsze poważne konkluzje prawnokanoniczne: (1) kościelną *communio* jako konstytutywne jądro Kościoła należy postrzegać nie jako prosty rezultat stosunków społecznych i koniecznych międzysobowych relacji prawnych, lecz nade wszystko jako partycypację osób ludzkich w wewnątrztrynitarnej *Communio* Osób Boskich (s. 17); (2) skoro szczególnym miejscem połączenia sakramentalności Stworzenia i Odkupienia pozostaje „jedno ciało” (małżeństwo), to Jana Pawła II teologia ciała stanowi nieocenione narzędzie w objaśnianiu implikacji tajemnicy perychorezy w *ius Ecclesiae* (s. 20-21); (3) z punktu widzenia epistemologicznego i metodologicznego analiza jurydyczna rzeczywistości Kościoła byłaby nieadekwatna „bez paralelnego i synchronicznego, a nie tylko konsekwentnego i metodologicznie odseparowanego, używania narzędzia wiary, a co za tym idzie, analizy teologicznej” (s. 22-23); (4) (→ w nawiązaniu do myśli R. Sobańskiego) celem prawa kościelnego jest sam Kościół, czyli osiągnięcie tego, co już jest „dane” i zarazem „zadane” – jedność/komunię Trójjedynego Boga obecną pośród różnic (te ostatnie jako „otwarte granice” objawiają/mają objawiać jedność); uprawnienia i obowiązki osób w Kościele tłumaczą się tą właśnie daną i zadaną *communio* (s. 24); (5) „bliska analogia” (*Lumen gentium*, n. 8) między przybraną przez Słowo Boże ludzką naturą i społecznym organizmem Kościoła, suponuje użyteczność idei perychorezy w prawie Kościoła (s. 25); (6) każda



aktualizacja misteryjnej *Communio* (wymiar wewnętrzny) w organizacji widzialnej struktury Kościoła (wymiar zewnętrzny: instytucje) – przy założeniu, że oba wymiary Tajemnicy wewnętrzny i zewnętrzny są współkonstytutywne (tu: „niepodzielność w zróżnicowaniu” jako paradygmat „esse” et „agere” *Ecclesiae*) – zakłada relewantną w analizach prawnych tzw. uprzedniość wzajemną („widzialność” jako pierwsza, nie w porządku „bycia”, lecz w porządku „aktualizacji bycia”, zakłada element niewidzialny; i odwrotnie – element niewidzialny, którego jądrem znaczeniowym jest „komunikacja zbawienia”, zawsze zakłada „widzialność” – s. 25-27); (7) prawo kościelne, zakładając uprzedniość daru Bożego w stosunku do wolnych aktów człowieka, swym specyficznym językiem opisuje rzeczywistość misteryjną (*communio*) jako daną dla nieustannej aktualizacji (s. 28).

Kolejnemu segmentowi rozprawy Autor nadał zachęcający do lektury tytuł: „Teologia ciała Jana Pawła II – narzędzie prawnika”. Owocem wysiłku intelektualnego jest tu spójny obraz tytułowego fenomenu „otwartej granicy”, który daje kanoniście ważne narzędzie – co podkreślono już we Wstępie – do naukowej penetracji tajemnicy Kościoła i jego instytucji w kontekście tworzenia i wykładni prawa (s. 13). Trafną decyzją okazało się „wpisanie” analiz w ramy historiozbawczej triady (zob. s. 29-50): (1) prawo pierwszego Przymierza – sakrament najpierwotniejszy (w stanie genezyjskiej niewinności ciało jest otwartą granicą: określa podmiotowość osoby w relacji do Drugiego/drugiego, i jednocześnie – stanowi tworzywo jej komunii z Bogiem/człowiekiem); (2) złamanie Przymierza (wskutek grzechu pierwszych rodziców przestaje istnieć tożsamość Tajemnicy i znaku sakramentalnego, zaś ciało staje się spetryfikowaną granicą, która generuje antagonistyczną relację zniewolonych/odseparowanych podmiotów: panowanie – podporządkowanie); (3) prawo nowego Przymierza – Kościół-sakrament (tu: na kanwie „małżeńskiej” interpretacji Ef 5,21 Autor stawia konstruktywny wniosek: fenomen „wzajemnego poddania” – czyli sposób istnienia i funkcjonowania „otwartej granicy” – jawi się jako narzędzie adekwatnej interpretacji relacji eklesjalnych, w których mamy do czynienia z hierarchicznym podporządkowaniem; ów fenomen jest kluczem do prawnej interpretacji relacji: prymat – episkopat, Kościół powszechny – Kościołem partykularnym). Warto zauważyć, że zastosowanie w przedmiotowych dociekaniach niniejszej triady świadczy m.in. o tym, że Autorowi nieobca jest – mocno akcentowana we współczesnej doktrynie katolickiej – idea realizmu antropologicznego (jako korelat idei „realizmu prawnego” – wypracowana w „szkole pampeluńskiej” (J. Hervada i C.J. Errázuriz Mackenna, F. Puig).

Z przyjemnością należy odnotować passusy teologicznej/teologiczno-prawnej refleksji poświęcone zagadnieniom ekumenicznym. Tym bardziej, że Autor w pełni wywiązał się z zapowiedzi wyświetlenia niełatwej, ale nader interesującej kwestii: „Kościół katolicki i jego granica. Podstawa prawnej regulacji relacji ekumenicznych” (s. 50-65). Widoczna na kolejnych stronach wrażliwość na integralność doktryny eklezjologicznej (podkreślenie za kard. J. Ratzingerem „ciągłości Magisterium w odniesieniu do afirmacji *pełnej* tożsamości Kościoła Chrystusowego i Kościoła katolickiego” – s. 51), nie tylko nie przeszkodziła, lecz umożliwiła wiarygodną odpowiedź na pytanie, czym w istocie jest „ekumeniczne soborowe otwarcie”? Słynna soborowa podmiana *est* na *subsistit in* (dobrze, że wybrzmiał tu głos eksperta Pabla Gefaella: „ekumeniczny” wybór nieostrego terminu podyktowany jest tym, że mamy tu do czynienia z delikatną materią – s. 55) oznacza, że zewnętrzna granica Kościoła katolickiego nie jest matematyczna. Oświetlenie dwóch biegunów: konkretnej (ostrej) i otwartej granicy, dały Autorowi asumpt do pogłębionych analiz dotyczących zasadności kanonicznych uregulowań ważkiej kwestii *communicatio in sacris* (kan. 844 KPK, kan. 671 KKKW). Węzłowy jest tu problem (nie)dozwolonego współuczestnictwa w Eucharystii, celnie podsumowany przez Autora: „Jedność z Chrystusem w Komunii świętej oraz jedność z Kościołem-Ciałem Chrystusa w katolickiej celebracji Mszy świętej to dwa aspekty Eucharystii nierozdzielnie połączone i pozostające w napięciu na polu ekumenicznym. Adekwatne rozumienie otwartości granicy Kościoła pozwala lepiej uzasadnić, dlaczego w pewnych przypadkach dozwolona jest interkomunia, koncelebra zaś kapłana katolickiego z niekatolickim zakazana. W tym ostatnim przypadku pojęcie głowy wyrażającej jedność i sakramentalność ciała ma swoje kluczowe znaczenie [jeśli za sprawą kapłana celebrującego *in persona Christi*, Chrystus staje się Głową Swego Ciała, Oblubieńcem Oblubienicy, to ów kapłan – widzialna głowa zgromadzenia eucharystycznego, winien w sposób jednoznaczny wskazywać na jedność Kościoła – A.P.]” (s. 236).

Pierwszą część rozprawy zamyka problematyka, którą można potraktować jako oryginalny, obszerny i pogłębiony komentarz do kan. 915 KPK. Precyzyjna argumentacja eklezjologiczna przynosi nie tylko szczegółową wykładnię rzeczonej normy prawnej (nie bez odniesień do aktualnie dyskutowanej „gorącej” kwestii dopuszczania do Komunii św. rozwiedzionych katolickich małżonków, żyjących w nowych niesakramentalnych związkach – tak, że można się domyślać stanowiska Autora, choć – odnotujmy – *explicite* nie zostało ono przedstawione – s. 67), lecz także fundamentalne

wnioski dotyczące samego fenomenu *ius Ecclesiae* (w końcowych passusach I rozdziału). Tok wywodów (w ślad za prof. Ángelem Marzoa, autorem ważnej monografii *Comunion y Derecho...*, Pamplona 1999, z przywołaniem – szkoda, że z „drugiej ręki” – idei filozofa i teologa średniowiecza Wilhelma z Owernii) jest następujący: (1) Jeśli Kościół stanowi „otwartą granicę”, to jej respektowanie (komunia zewnętrzna) powinno być znakiem jedności z Chrystusem (komunia wewnętrzna). (2) Komunia kościelna (z parametrami określonymi w kan. 209 § 1) i Komunia eucharystyczna tak się z sobą spletają, że ta pierwsza (komunia zewnętrzna) stanowi *signum*, zasadę i przyczynę drugiej (komunii wewnętrznej), zaś druga jest owocem i istnieje „w funkcji” tej pierwszej (s. 72). (3) Właśnie to przenikanie się komunii wewnętrznej i zewnętrznej (*communio* z Chrystusem i *communio* z Kościołem-Ciałem Chrystusa) stanowi punkt odniesienia do interpretacji kan. 915, który sankcjonuje obowiązek niedopuszczania do Komunii św. wiernego trwającego z uporem w jawnym grzechu ciężkim. I co istotne, obiektywna (zewnętrzna) ocena ze strony Kościoła przeważa nad subiektywną oceną przyjmującego Komunię św. – nie tyle z racji ochrony *spójności* między znakiem zewnętrznym a odsłanianą przezeń prawdą wewnętrzną, ile ochrony *jednoczesności* znaku („granica”) i tego co znak wyraża („komunia”). *Ergo*: „jednoczesność” („otwarta granica”) i to nawet kosztem wymienionej spójności. Przykład podany przez Autora mówi sam za siebie: „Poddanie się niesłusznemu wyrokowi jako wyraz szacunku wobec zewnętrzności Kościoła, jest szacunkiem wobec Chrystusowego Ciała, a tym samym zachowaniem pełni *communio interioris*” (s. 73). (4) Prawo Kościoła jest prawem Przymierza (sakramentalnej *Communio*) i w tej optyce hermeneutycznej powinno być interpretowane (s. 75); wyrastając konstytutywnie z eucharystycznego centrum stanowi quasi-sakrament – znak wydarzenia Chrystusa, który „sam staje się Prawem żywym i osobowym” (*Veritatis splendor*, n. 15) (s. 79).

W rozdziale II (s. 87-178) Autor docieka prawnokanonicznych implikacji spojrzenia na relację: Kościół powszechny – Kościół partykularny, przez pryzmat „otwartej granicy ciała”. Już na początku warto zauważyć, że i w tej części planu badań, spójność kolejnych ogniw zaprojektowanego łańcucha refleksowania tytułowej problematyki, a przy tym kompletność merytorycznej perspektywy, stanowiły dobry prognostyk wiarygodnej realizacji celu badawczego; co ważne, ten ostatni w niniejszej odsłonie wiąże się *in concreto* z zadaniem odczytania natury urzędu Piotrowego i przynależnej mu władzy (*potestas sacra*), z jej przymiotami: bezpośredniością i jurysdykcyjnością (s. 13).

Rzeczywiście, dobry plan zaowocował równie dobrą jego realizacją. Umiejętnie rozłożenie akcentów (zwłaszcza słuszne uznanie refleksji nad jurysdykcyjnością prymatu za problem szczególnej wagi, m.in. z racji poważnych implikacji dla dialogu ekumenicznego z prawosławiem), a przede wszystkim regularna rzetelność analiz we wszystkich blokach tematycznych rozdziału (1. Uprzedniość Kościoła powszechnego w stosunku do Kościołów partykularnych...; 2. Prymacjalna władza papieża..., 3. Pogłębienie problemu jurysdykcyjności prymatu) – złożyły się na to, że owa środkowa część rozprawy należy do szczególnie udanych. Autor nie pomija milczeniem faktu istnienia stanowiska krytycznego wobec magisterialnej tezy o uprzedniości Kościoła powszechnego, stanowiska identyfikowanego zwłaszcza z osobą kard. Waltera Kaspera. Umiejętnie wyławia „kotwice” z autorytatywnego (siłą argumentów) dyskursu kard. Josepha Ratzingera fałsyfikującego nieortodoksyjne poglądy wybitnego interlokutora, jak czytamy na s. 95: „Sprzeciw wobec tezy o uprzedniości jest [...] wyrazem nieuzasadnionego podejrzenia, które utożsamia Kościół powszechny z papieżem i Kościołem rzymskim, co wyraża »narastającą niezdolność rozumienia czegoś konkretnego przez Kościół powszechny«. [A przecież – A.P.] owa konkretność uprzedniego Kościoła powszechnego realizuje się w chrzcie włączającym do jednego Kościoła. »W chrzcie Kościół powszechny zawsze uprzedza Kościół lokalny i tworzy go« (J. Ratzinger)”. Nie znaczy to, że Autor dyspensuje się od artykułowania własnego stanowiska. Przykładem autonomicznego wysiłku intelektualnego może być autorskie *resime* (nie pierwsze i nie ostatnie w rozprawie) na s. 96: „Sprzeciw wobec tezy o uprzedniości Kościoła powszechnego wynika – jak widzieliśmy – z nieutożsamiania tego ostatniego z Kościołem Chrystusowym jako takim. Nie bezpodstawnie można podejrzewać, że takie rozumienie pojęcia powszechności bardziej akcentuje jej zewnętrzny, aktualny i historyczny aspekt: całość Kościoła w znaczeniu ekspansywnym – liczebnym i geograficznym. Jak to zostało powyżej pokazane, Kościół powszechny w ujęciu dokumentów Magisterium i J. Ratzingera nie jest rozumiany w tej perspektywie”. Podobny charakter reasumpcji – i zarazem swoistej deklaracji metodologicznej, odnoszącej się do dalszych analiz (z założeniem włączenia do dyskursu autorskiej optyki „otwartej granicy ciała” – zob. pkt. 1.5.1. „Ujęcie problemu w perspektywie teologii ciała” – s. 106-107) – ma także *passus* na s. 98: „W naszych dalszych rozważaniach będziemy podążać drogą wyznaczoną przez Magisterium utożsamiające pojęcie Kościoła powszechnego i Kościoła Chrystusowego. Wynika stąd konkluzja, że powszechność i partykularność w odniesieniu

do Kościoła nie stanowią dwóch formalnych aspektów jednego Kościoła Chrystusowego, dwóch quasi-symetrycznych aspektów jednej rzeczywistości. Partykularność jest raczej specyficzną aktualizacją powszechności, jej historycznym i „materialnym” ukonkretnieniem. Nie można jednak powiedzieć, że partykularność jest konkretnością, powszechność zaś pozaempiryczną ideą. Partykularność konkretyzuje powszechność i tylko dlatego tą partykularnością jest. Partykularność zatem to zawsze konkretna „materialna” i zlokalizowana powszechność. Tak jak ciało człowieka jest w swojej konkretności zawsze całe oraz dlatego, że jest całe pozostaje konkretne („samotność” wyrażająca całościowość), tak partykularność jest nią, ponieważ wyraża cały jeden (powszechny) Kościół”.

Zewnętrzność i konkretność Kościoła, a zwłaszcza jego sakramenty, zawsze wyrażają fenomen otwartej granicy: wzajemną immanencję (perychozę) Kościoła powszechnego i Kościoła partykularnego. Z tą tezą wchodzi Autor w kolejny etap badań, kiedy naukową refleksją obejmuje bezpośrednio urząd Biskupa Rzymskiego (o ile urząd ten odzwierciedla fenomen otwartej granicy ciała, o tyle jego widzialność i konkretność pozostają w esencjalnej relacji z powszechnością /jednością Kościoła). Jak dalej sprecyzowano (zob. pkt. 2.3. „Brak określonych prawnie granic władzy papieża”), chodzi o urząd, który personalizuje w Kościele tajemnicę perychozezy: „uprzedzające” powszechności/całości (Kościół *cały*, czyli powszechny) oraz partykularności (Kościół *cały*, aktualizujący w konkretnym miejscu/wspólnocie Eucharystycznej swą tajemnicę – s. 117). Z tym ustaleniem wiąże się – istotne dla zrozumienia nieadekwatności ujmowania prymatu papieskiego przez pryzmat „historycznej” zasady patriarchy – wyekspozowanie przez Autora przymiotu bezpośredniości władzy papieża w konstatacji: „Bezpośredniość władzy papieża wyraża w sposób najbardziej wyrazisty wzajemną wewnętrzną uprzednią powszechności (całości) Kościoła i jej aktualizacji w partykularnej jednostkowości, a więc jej charakter perychoretyczny. Każdy ochrzczony wierny zostaje włączony w Mistyczne jedno Ciało Chrystusa; *bezpośrednio* w Niego samego, wchodząc w ten sposób w *bezpośrednią* relację z biskupem Rzymu, który szczególnie personalizuje jedność – całość Chrystusowego Ciała, a tym samym *bezpośredniość* relacji Chrystusa – Ciała z każdym wiernym” (s. 118). Owocem autorskiego namysłu w tej części pracy jest uchwycenie kontekstów prawnokanonicznych dotyczących natury prymatu: (1) atrybut bezpośredniości urzędu papieskiego może być strukturalnie i prawnie konkretyzowany; (2) papież sam w sobie jest widzialną zasadą jedności – ergo: jego „*esse*” *in Ecclesia* ma

znaczenie pierwszorzędne, zaś prerogatywy są czymś wtórnym; (3) prawda o „nieskrępowanym sposobie sprawowania władzy papieskiej” (*Lumen gentium*, n. 22) – wraz z jej teologicznym uzasadnieniem (papież w każdym „miejscu” jest znakiem jedności Kościoła, jego niepodzielności i poddania Chrystusowi) – oznacza, że nie można pozytywnie formułować granic tej władzy („papież czegoś nie może w [danym] miejscu uczynić” – s. 120); (4) dzięki perychoretycznemu połączeniu w prymacjalnym urzędzie papieskim: całości i odrębności, konkretności i powszechności (mowa o wyjątkowym „świadku” istnienia jednego Chrystusowego Ciała-Kościoła, który rodzi się z Eucharystii) – wbrew opiniom, że „widzialność”, „konkretność”, „partykularność” korzystania papieża ze swych prerogatyw niechybnie musi skutkować brakiem otwartości „granicy” – promulgacja/stosowanie prawa prymatu, odwołujące się do widzialności i konkretności, zawsze i niezmiennie proklamuje *communio*; „granica” zatem pozostaje otwarta (s. 122).

W ostatniej odsłonie II rozdziału, Autor celnie założył, że pogłębienie problemu jurysdykcyjności prymatu (zwłaszcza relacji pomiędzy prymatem a episkopatem) przyniesie zagłębienie się w meandry natury misji kanonicznej. Interesujący jest cały proces myślowy (znowu precyzyjnie zapowiadany tytułami kolejnych jednostek tematycznych) dochodzenia do wymienionego finalnego problemu: *hierarchica communio* a *missio canonica*. Nie wchodząc w szczegóły tej wysoce merytorycznej i spójnej argumentacji, można pokrótce wskazać jej „kulminacje”, znaczone opiniami autora: (1) urząd kościelny *poświadcza* (według kolejności: poświadczanie – służba – władza) rzeczywistość uprzednią tj. *communio*, aktualizowaną w zgromadzeniu eucharystycznym (Jedno Ciała i Słowo Pana); (2) należy wystrzegać się interpretowania władzy w Kościele w woluntarystyczno-pozytywistycznej perspektywie, czyli według klucza patriarchalnego, eksterioryzującego („od zewnątrz”), zamiast tłumaczyć ową *sacra potestas* według klucza *posługi*, konstytutywnie wpływającej z dzieła zbawczego; (3) cenne zbliżenie stanowisk w dialogu katolicko-prawosławnym stanowi dokument z Rawenny (2007), w którym (dzięki jednakowemu postrzeganiu Trójcy Świętej, Wcielenia i Eucharystii jako źródeł Kościoła) obie strony potwierdzają, że prymat i synodalność są wobec siebie współzależne i współobecne na poziomie: lokalnym, regionalnym i uniwersalnym; (4) (→ za J. Ratzingerem) w tym dialogu dalej trzeba budować (w nawiązaniu do źródeł patrystycznych) pomost między „pierwszeństwem w czci i przewodniczeniem w miłości (*agape*)” a „jurysdykcją nad całym Kościołem”, podkreślając martyrologiczną cechę prymatu: *miłość-agape* jest terminem eucharystycznym i wyraża *par*

*excellence* odpowiedzialność za jedność; (5) władza i działanie papieża/ biskupa, jako że mają charakter kolegialny, uprzedzane są przez Kolegium Biskupów (kolegialność jest rzeczywistością uprzednią i konstytutywną dla „bycia papieżem”, „bycia biskupem”); (6) istnieje potrzeba synergii (jako oczywisty postulat konstytutywnej otwartości urzędu biskupiego i prymacjalnego we wzajemnej relacji) w wykonywaniu urzędu Piotrowego we współdziałaniu z Kolegium Biskupów; (7) o ile ze swej aktualności niczego nie stracił wymóg właściwego rozumienia sentencji z konstytucji dogmatycznej Vaticanum I *Pastor Aeternus*, że władza jurysdykcyjna papieża jest *vere episcopalis*, o tyle pilne jawi się nowe i głębsze odczytanie przymiotów władzy papieskiej: „pełna”, „najwyższa”, „biskupia”, „zwyczajna” i „bezpośrednia”.

Tak, jak to już zaznaczono, swoistym zwieńczeniem dotychczasowych analiz w II rozdziale – a można je podsumować stwierdzeniem: *potestas* nie może istnieć bez *munus*, ponieważ *potestas* jest aktualizacją *munus* (*tria munera Christi* spełniane w *hierarchica communio*) – jest spojrzenie na jurysdykcyjność prymatu przez pryzmat *missio canonica* (konkretyzacja, materializacja *missio Dei*). Autor najpierw zręcznie argumentuje, że w pojęciu misji kanonicznej „streszcza się – z punktu widzenia eklezjologicznego i prawnego – natura relacji papieża do biskupów wewnątrz Kolegium i w odniesieniu do poszczególnych diecezji. Misja kanoniczna jest podstawowym przełożeniem prawnym prawdy, że władzy biskupa w jego diecezji »nie niweczy władza najwyższa i powszechna, lecz przeciwnie, potwierdza ją, umacnia i broni« (*Lumen gentium*, n. 27), jest ona bowiem sprawowana »w imieniu Chrystusa« w sposób bezpośredni” (s. 174). Do istoty tej władzy – stwierdza następnie Autor – należy aktualizacja uprzedzającej tajemnicy *communio*; innymi słowy, działanie biskupa istotowo jest uprzedzane przez *hierarchica communio* (tak też należy rozumieć autonomię biskupa zapisaną w kan. 381 § 1 KPK). W końcu Autor, przywołując kontekst „otwartej granicy ciała”, łączy ze sobą pojęcia „misji” i „pośrednictwa” w adekwatnym rozumieniu władzy, jej zakresu i ograniczeń. Być pośrednikiem misji Chrystusa przez „samowypłaszczenie” i „transparentność dla Innego” – to istota urzędu biskupa-głowy Kościoła partykularnego. Dlatego też – czytamy w słowie końcowym – „pewnym docelowym ideałem będzie [...] takie kształtowanie prawnych ograniczeń jego władzy w powierzonym mu Kościele, aby w rzeczywistości były jak najpełniejszym odzwierciedleniem „ograniczenia”, które jest otwartą na tajemnicę *communio* granicą jego posługi” (s. 178).



W finalnym III rozdziale (s. 179-231) Autor zaplanował trzy poważne bloki tematyczne – z dobrze korespondującym z paradygmatyczną „otwartą granicą ciała” podtytułem: „Na styku powszechności partykularności”. Są to: (1) „Synod Biskupów jako wyraz wzajemnej relacji prymatu i episkopatu”; (2) „Prawo powszechne a prawo partykularne”; (3) „Struktury terytorialne a struktury personalne”. Gwoli ścisłości, pod numerem 3. na niecałych dwóch stronach Autor odniósł się do piątej zasady „kierunkowej”, przyjętej w czasie reformy KPK, a mianowicie zasady pomocniczości i wynikającego z niej postulatu decentralizacji; dodajmy – odniósł się twórczo (o czym zaświadcza konkluzja: „zasadę pomocniczości i decentralizacji należy interpretować i stosować zawsze w perspektywie eklesjologii *communio* oraz fenomenu ciała jako otwartej granicy”), lecz niestety epizodycznie – w zasadzie tylko w celu zamanifestowania prawdy, że „nie można [...] stwierdzić, że Kościół powszechny jest *subsydiarny* czy *pomocniczy* w odniesieniu do Kościoła partykularnego”. Abstrahując od kwestii zasadności umiejscowienia wymienionych uwag w tym miejscu (*nota bene* sam Autor zdradza tu niepewność, gdy zarówno we Wstępie, jak i w Podsumowaniu odnosi się do rzeczzonej problematyki na samym końcu), należy stwierdzić, że utrzymanie obecnego *status quo* „broniłoby się” zdecydowanie łatwiej, gdyby Autor zdecydował się rozbudować ów podrozdział: czy to w kierunku ubogacenia przekazu o dyskurs uzasadniający postulat wzmocnienia stosowania *zasady pomocniczości* w Kościele (ze szkicem ukazującym istotę adekwatnego, tj. niepozytywistycznego spojrzenia na *decentralizację* władzy), czy też w kierunku uwzględnienia innych węzłowych zasad *ius Ecclesiae* (zasada jedności i podziału władzy, zasada koordynacji władzy itp.).

Co się zaś tyczy wymienionych trzech bloków tematycznych, wysoki poziom ich merytorycznego objaśnienia (gdzie nowe treści zazębiają się z omówionymi wcześniej) – niezmiennie z użyciem narzędzia badawczego, tj. teologii ciała – należy uznać za ekspercki i wręcz modelowy. I tak w pierwszym podrozdziale na uwagę zasługują następujące ustalenia Autora: (1) Synod Biskupów – ciało doradcze papieża, jest „miejszem zinstytucjonalizowanego dialogu, którego domaga się jedność jednego biskupiego Ciała (która jest operatywna *zawsze*) w perspektywie realnej różnicy podmiotów w tej jedności” (s. 182); (2) Nieposiadanie przez biskupów władzy na Synodzie jest konieczne, by „w sposób zgodny z naturą *communio* eklesjalnej można było mówić o wzajemnej relacji podmiotów: papieża i biskupów, w pełni ich relacyjnej tożsamości” (s. 184); (3) precyzowaną w magisterium papieskim po Vaticanum II pozycję Synodu Biskupów w hierarchicznej

strukturze Kościoła – bez możliwości kolegialności *efektywnej* – ustalił prawodawca kościelny w kan. 342; (4) „Kierowanie Kościołem partykularnym stanowi udział w kierowaniu całym Kościołem” (teza zawarta w tytule pkt. 1.4. – s. 187).

Również drugi blok tematyczny przynosi szereg autorskich oryginalnych konstatacji, w tym dookreśleń i uściśleń, spośród których na uwagę zasługują: (1) „soborowe przyznanie biskupom prawa do dyspensowania od prawa powszechnego, chyba, że najwyższa władza zastrzegła co innego (kan. 87 § 1 KPK) oznacza [...] przełamanie zasady, która jedynie prawodawcy przyznaje uprawnienie do dyspensowania od prawa przez niego wydanego, wymagając zawsze jego interwencji; [...] kumulatywna kompetencja [prawodawcy powszechnego i prawodawcy partykularnego – A.P.] dyspensowania od normy prawa powszechnego [...] wyraża w pewien sposób granicę, która jest otwarta” (s. 188-189); (2) (→ za J. Otaduy i R. Sobański) o ile „prawo powszechne jest tak samo wewnętrzne i własne w Kościele partykularnym jak prawo partykularne”, o tyle – wobec teologicznej bliskości jednego i drugiego wobec wydarzenia zbawczego (Eucharystia) – należy przyjąć, że „prawo powszechne jest nadrzędne, ale partykularne nie jest drugorzędne” (s. 190-191); (3) postulat *de lege ferenda*: „aby klauzula uchylająca prawo partykularne przeciwne ustawie powszechnej była bardziej precyzyjna niż powszechnie stosowana i umieszczana na końcu dokumentów wydawanych przez prawodawcę powszechnego *contrariis quibuslibet minime obstantibus*” (s. 193); (4) „nieskodyfikowana, ale możliwa do zastosowania instytucja prawna *remonstratio* może sprawić [...], że promulgowane prawo powszechne nie będzie stosowane w konkretnym Kościele partykularnym” (s. 240); (5) wychodząc z założenia, że Konferencja Episkopatu jest „szczególnym miejscem, w którym relacja perychorezy Kościoła powszechnego i Kościołów partykularnych ukazuje swe eklesjologiczne i prawne implikacje, [...] [głębsze podstawy zyskuje teza – A.P.]: akt *recognitio* ze strony Stolicy apostolskiej jest [...] czynnikiem usuwającym podejrzenie, że biskup diecezjalny niepodzielający decyzji Konferencji zostaje pozbawiony części swojej władzy we własnym Kościele partykularnym na rzecz instytucji, której pozycja eklesjologiczna nie może być podstawą do takiego pozbawienia” (s. 197, 204); (6) rozwiązania prawne dotyczące działania Konferencji, oddając fundamentalną, dwubiegunową dynamikę eklesjalną: Kolegium Biskupów – biskup diecezjalny, Kościół powszechny – Kościół partykularny, mają (w zamyśle prawodawcy) służyć optymalnej realizacji całego

Kościoła w części, jaką jest Kościół partykularny, czyli wyrażać otwartość granicy między nimi.

Wieńczący całość badań, ostatni segment pracy, poziomem merytorycznym nie odbiegający od wcześniejszych, niesie z sobą szereg relevantnych prawnie wniosków. Konsekwentne stosowanie metody weryfikacji tytułowej granicy i jej otwartości – tu dodatkowo: z udziałem personalistycznie rozumianego kryterium *portio Populi Dei* – każe Autorowi najpierw obnażyć znane z historii zjawisko „terytorializacji” prawa. To ostatnie dało znać o sobie (głównie w prawnokanonicznym opisie instytucji kościelnych) wyraźnym przeakcentowaniem elementu terytorialnego, i w konsekwencji – osłabieniem konstytutywnej w strukturze Kościoła otwartości granicy. Niniejszą negatywną konstatację Autor uzupełnia ważnym wskazaniem pozytywnym: precyzowanie relacji między kluczowymi w wymienionej strukturze pojęciami: „Kościół partykularny” – *circumscriptio* – *portio Populi Dei* (to ostatnie pojęcie może wszak desygnować strukturę niebędącą Kościołem partykularnym), stwarza szansę postępu w przedmiotowych badaniach eklezjologicznych i kanonistycznych. Następnie, Autor – w przejrzystej argumentacji – przystępuje do formułowania bardziej szczegółowych wniosków. Pośród nich warto odnotować następujące: (1) w miejsce prawnego instrumentu egzempcji (rozgraniczającego kompetencje pasterzy tudzież przynależność wiernych do struktur terytorialnych i personalnych), „instrumentem lepiej odzwierciedlającym fenomen otwartej granicy jest instytucja władzy własnej i kumulatywnej (wykonywanej łącznie z biskupem diecezjalnym miejsca), sprawowanej przez duchownych stojących na czele ordynariatów polowych” (s. 241); (2) (→ na kanwie listu Kongregacji Nauki Wiary *Communione notio*, n. 16) ordynariaty polowe, prałatury personalne i inne struktury personalne ustanowione przez Autorytet Apostolski należą (jako takie) do Kościoła powszechnego, ale ich członkowie z racji zamieszkania są jednocześnie członkami Kościołów partykularnych; (3) (→ na kanwie listu Kongregacji Nauki Wiary *Communione notio*, n. 10) biorąc pod uwagę, że: a) Kościół powszechny jest niepodzielny, a podzielność dotyczy jedynie struktur kościelnych w konkretnych: terytorialnych, personalnych, delimitacjach; b) Kościół partykularny nie jest instancją pośredniczącą w przynależności do Kościoła powszechnego; c) aktualny pozostaje eklezjologiczny wzorec „otwartej granicy” między Kościołem powszechnym i Kościołem partykularnym – w pełni uprawniona jest następująca konkluzja: posługa pasterska wobec wiernego, który należy do jakiejś struktury personalnej (np. do mającego status *circumscriptio ecclesiastica* ordynariatu

polowego, a nawet dodatkowo, czego nie można wykluczyć, jeszcze innej *circumscriptio*) oraz diecezji swego miejsca zamieszkania (i posiada zarazem, z racji chrztu, bezpośrednią przynależność do Kościoła powszechnego) implikuje – w imię prawdziwego *bonum personae/personarum* – stosowanie władzy kumulatywnej.

Podsumowując walory treściowe monografii, wypada podkreślić w pełni udaną realizację oryginalnej tezy badawczej, zawartej w tytule. Perspektywa tytułowego „ciała jako otwartej granicy” ujawniła bezsprzecznie swój potencjał w twórczym odkrywaniu „na nowo” sensu prawa Kościoła (*Ecclesia iuris*) i rozumieniu jego instytucji. I tu nie jest gołosłowna końcowa konstatacja Autora, że opracowanie może inspirować do dalszych badań kanonistycznych. Owszem, ze wszech miar słuszna i godna odnotowania jest intuicja, że ów „dedykowany” obszar badawczy to przede wszystkim całość kanonicznego prawa małżeńskiego.

Poza tym jeszcze jedna okoliczność nie może przejść niezauważona: swym studium Autor realizuje – ciągle aktualne – zalecenie Soboru Watykańskiego II, by „w wykładzie prawa kanonicznego [...] mieć na oku tajemnicę Kościoła w ujęciu Konstytucji dogmatycznej o Kościele” (*Optatam totius*, n. 16). Można sądzić, że właśnie ów fakt zachęci do lektury książki szersze grono przedstawicieli kanonistyki, a zwłaszcza wykładowców prawa kanonicznego w wydziałach prawa kanonicznego, wydziałach teologii czy seminariach duchownych. Impulsem okaże się zapewne chęć skonfrontowania własnych przemyśleń/idei z niniejszą oryginalną propozycją rozumienia prawa Kościoła i jego instytucji.

ks. Andrzej Pastwa

Wydział Teologiczny Uniwersytetu Śląskiego